



関西学院大学リポジトリ

Kwansei Gakuin University Repository

ハイデッガーと若き三木清

著者	嶺 秀樹
雑誌名	人文論究
巻	68
号	3
ページ	1-21
発行年	2018-12-10
URL	http://hdl.handle.net/10236/00027488

ハイデッガーと若き三木清

嶺

秀

樹

(一) はじめに

日本におけるハイデッガー受容を考える場合、まず思い浮かぶのは和辻哲郎、九鬼周造、田辺元、三木清である。彼らはともにハイデッガーの主著『存在と時間』(1927)が公刊される前後にドイツに留学し、とりわけ田辺、三木、九鬼はハイデッガーのところで学んでいる。ハイデッガー受容のあり方に關しては彼らの間にかんがりの違いがあるが、いずれもハイデッガーとの批判的対決を通して自らの思想を形成していった点は同じである。和辻の「人間の学としての倫理学」や「風土」はハイデッガーの現象学なしには成り立たなかつたし、九鬼もハイデッガーから大きなインパクトを受け、ハイデッガーの哲学構想からさまざまな養分を汲み取ること、『いき』の構造』や『偶然性の問題』などの独創的な思想を組み立てることができた。田辺元にとつても、その思想形成の上でハイデッガーは非常に重要な意味をもっていた。ハイデッガーを日本にはじめて紹介したのは彼であるし、一九三〇年代半ばから彼独自の「種の論理」を構想する際にも、ハイデッガーの思想は必要不可欠の媒体となっていた。第二次世界大戦以後の思想、いわゆる「懺悔道としての哲学」や最晩年の「死の哲学」においても、ハイデッガーとの対決はその重要な契機となっていた。

しかし、三木清の場合は少し事情が異なる。そもそも他の三人と比べても、三木にこれこそ三木哲学であるといった独自のまとまった思想があるかどうかは必ずしも自明でないし、三木が取り組んだ龐大な思想家のなかでハイデッガーがどれほどの位置を占めるのかも、大いに議論の余地があるからである。しかし、少なくとも『パスカルに於ける人間の研究』をはじめとする初期の仕事を見てみると、ハイデッガーからの影響は顕著である。その後も三木にとってハイデッガーが重要な哲学者であったことは自ら認めるところである。三木がハイデッガーのもとで学んだのはまだ二〇代の半ばであり、非常に影響を受けやすいときであった。当時ハイデッガーはほとんど無名の哲学者であったが、アカデミックな哲学研究者には見られない事実的生に即した生きた思索は、ここに哲学があるという印象を醸し出し、聴講する学生を魅了していた。

ちなみに、田辺、九鬼、三木はほとんど同じ時期にドイツに留学している。一番早くドイツに渡ったのは九鬼であった。彼は一九二一年の秋から一九二四年までハイデルベルクでリッケルトのもとで学び、その後パリに渡り一九二七年夏学期にドイツに戻り、フライブルクでフッサールやベッカーのもとで学んだ。おそらくその時にハイデッガーと個人的に知り合いになったのだろう。一九二七年冬学期にはマールブルクに移り、ハイデッガーの講義を聴いている。田辺は一九二二年三月に渡独し、まずベルリンに滞在した後、フッサールのもとで学ぶべくフライブルクに移っている。一九二三年夏学期にハイデッガーの講義『存在論―事実性の解釈学』を聴講し、帰国後この講義のノートをもとにハイデッガーを紹介したのが、論文「現象学に於ける新しき転向」(1924)である。田辺は一九一九年に西田によって京都大学へ招聘されているから、三木にとっては先生の一人であり、ドイツ滞在中も連絡しあっていたようだ。田辺は一九二三年の秋にフライブルクからパリに移り、そこから帰国している。マールブルクから田辺に宛てた三木の十一月二四日付けの手紙が残されている¹⁾。三木は一九二二年六月にドイツに入り、ハイデルベルクに一年あまり滞在した後、一九二三年の冬学期からハイデッガーのもとで学ぶべく、マールブルクに移ることになるが、それ

はハイデッガーがマールブルク大学に招聘されたのと同じくしている。三木がハイデッガーの重要性やマールブルク大学への招聘について知らされたのは田辺からの情報によるのかもしれない。ともあれ、渡独する以前から書物を通して熟知していたリッケルトに飽き足らぬものを感じていた三木がハイデッガーのもとで学ぶことは、その後の彼にとって重要な意味をもつこととなる。

三木のマールブルク滞在がわれわれにとって精神的に重要な意味をもつのは、彼がそこから出した多くの手紙や、また三木の回顧文ともいえるべき「読書遍歴」(1941)のなかで、マールブルク滞在中のハイデッガーとの交流についてかなり詳しく描いているからである。現在は、ハイデッガーのマールブルク時代の講義録が公刊されており、彼の当時の思想形成について詳しく知ることができるが、当時のマールブルクの状況や日本の留学生の日常生活については、三木の報告はいまなお貴重な記録となっている。後に重要な哲学者となるカール・レーヴィットやハンス・ゲオルグ・ガダマーらとの交流も極めて興味深い。ハイデルベルクでも後に有名になったカール・マンハイムやオイゲン・ヘリゲルと知り合いになっている(ヘリゲルは当時哲学研究をめざす日本の留学生の中心であったらしい)。三木は、ヘリゲルからはラスクについて学んでいたが、マールブルクではハイデッガーを訪ねた折にガダマーを紹介され、彼にアリストテレスの『形而上学』や『ニコマコス倫理学』と一緒に読むことになる。また同じくハイデッガーの紹介で知り合いになったレーヴィットからは、フッサールの『論理学研究』について個人的に講釈してもらうことができたらしい。ガダマーやレーヴィットから個人教授を受けるなど、今日では想像しがたく、うらやましい限りだが、当時のドイツは超インフレに襲われ、外貨をもって裕福な暮らしをすることができた日本人留学生として、若いドイツの研究者を雇うことは十分可能であり、ドイツの若い研究者にとっても大いに助けとなったようだ。

三木はマールブルクに一年あまり滞在した後、パリに移ることになる。三木にとってマールブルク時代は、「これ

までの一生のうちもつとも静かな、落ち着いていた時期」であり、予定していた期限を過ぎてもなかなか去りがたいものがあつたようだ⁽²⁾。ハイデッガーから受けた影響は三木にとって決定的であり、「マールブルクでは私は殆ど純粹にハイデッゲル教授の影響を受け容れた」と述懐している。レーヴィットとは特に親しくしており、彼からも色々と影響を受けた。デイルタイ、フンボルト、シュレーゲルなどに対して「眼を開いて」くれたのもレーヴィットであり、「哲学のみならず、広くドイツ精神史の中に導き入れられた」と語っている。しかし、京都の学生時代からもつていたフランス文化への憧れを諦めきれず、また「ハイデッゲルひとりのために冬をここで過ごすこと」には疑問を感じていたこともあつて⁽³⁾、一九二四年八月二〇日にマールブルクを立ち、二二日にパリに到着する。パリには当初「旅人」として数ヶ月滞在するつもりであつたが、結局一年あまりそこに留まることになる。パリではハイデッガーの影響色濃い「パスカルと生の存在論的解釈」に取り組み、それを帰国後『パスカルに於ける人間の研究』として出版することになる。

三木は帰国後少し経って、雑誌『哲学研究』に論文「問の構造」（一九二六年九月と一九二七年一月）を、そして同じ時期に雑誌『思想』に論文「解釈学的現象学の基礎概念」を発表する。これらの論文は当初、三木の独自の考えであると受け止められたのだが、同年二月にハイデッガーの『存在と時間』が公刊されると、人々はそこにハイデッガーの思想が盛り込まれていることに気がつくことになる。しかし、三木の論文と『存在と時間』の該当箇所を比較してみると、両者にかかなりの違いがあることがわかる。研究者によつては、三木の「解釈学的現象学の基礎概念」における解釈学的現象学の構想とハイデッガーの『存在と時間』におけるそれとを比較して、三木の独自性を取り出そうとさえ試みている⁽⁴⁾。『存在と時間』以前に「問の構造」について触れた論稿がハイデッガーに全くないことから、人はむしろ三木の論文から二三年から二四年あたりのハイデッガーの思索内容を推定していたほどであつた。ともあれ、問題は、三木がハイデッガーから何を学び、それをどのように展開しようとしたかにあるのだから、われわれと

してはまずは当時の講義録の内容に少し立ち入って比較検討してみなければならぬ。

(二) 問いの構造

三木がマールブルクに移ってすぐに聴講したハイデッガーの一九二三年／二四年冬学期の講義は、現在の全集第一七巻に収録されている『現象学的研究への導入』(*Einführung in die phänomenologische Forschung*)であった。この講義の冒頭でハイデッガーはアリストテレスを参照しつつ、現象学 (Phänomenologie) とは何かを、Phänomen と Logos の事象的意味の解明を通して明らかにしようとしている。このあたりは『存在と時間』の第七節「探求の現象学的方法」の先行形態であり、内容的にかなり重なるところがあるが、アリストテレスのテキストに即したより詳しい叙述となっている。三木がこの箇所から学んだことは論文「解釈学的現象学の基礎概念」の冒頭部分に反映されている。

ハイデッガーは、「現象学」という表現の解明を行なった後、今日の現象学の創始者ともいべきフッサールがその『論理学研究』において現象学の主題を「意識の領域」に求めることになった所以を追求している。ハイデッガーにとってフッサールが現象学の領野を意識に求め、後に『イデー』において現象学を「超越論的な純粹意識の記述的形相的学」と定めたことは、現象学の概念からして決して自明のことではなく、むしろフッサールの思索が哲学の伝統を支配している「確実性や明証性への関心」(*Sorge um die Idee einer Gewißheit und Evidenz*)⁽⁵⁾によって規定されていることを示している。人間的現存在の基本動向を自己と世界への「関心」として捉え、哲学的思索もこうした現存在の基本的可能性の一つとみなしていたハイデッガーにとって、フッサールには当然と思えた「厳密な学」としての現象学の構想は、「自らをそれ自身において示すもの(現象)」を「それ自身において顕わにし見えるようにす

る（ロゴス＝学）」という現象学のモットーに即したのではなく、人間的現存在に潜む「学的絶対的認識の確実性への関心」に由来するものであった。要するに、フッサールに対するハイデッガーの批判は、フッサールが自らの思索を支配する伝統的歴史的規定性に対して無自覚であったことにあり、現象学の事象としての「意識」の優位が「認識された認識への関心」に基づくものであることに気づかなかったことにある。ハイデッガーはこの講義の後半で、事象そのものに即した現象学を目指したフッサールをも支配している歴史的伝統を掘り起こすべく、意識の立場をその基礎に据えたデカルト哲学やその背景にあるスコラ哲学に帰って、「確実性への関心」の根っこを洗い出そうとしている。三木が参照したと思われる講義の「問いの構造」の節は、フッサールの現象学の致命傷ともなった伝統の支配を解明するための前提となるものであり、『存在と時間』の「現象学的解体」の先駆的形態ともいえるべき議論に先立つところに位置するものであった。三木の論文「問の構造」とハイデッガーの講義の対応箇所を簡単に対比してみよう。

三木の論文を繙いてみてまず目につくのは、「あらゆる問は必然的に三つの契機を含んでいる」という言葉で始まる導入部分の唐突さである。三木はハイデッガーの講義における「問いの構造」の文脈をすべて捨象した上で、問いの第一の契機として「問はれたもの」、第二の契機として「問はれたこと」、そして第三の契機として「問の観点」を挙げ、それぞれ簡単に説明を加えている。ハイデッガーの講義を聴講した者であれば、「問はれたもの」、「問はれたこと」、「観点」の基になっているのが *das Befragte, das Gefragte, die Hinsicht* であることがすぐに分かるが、さもなくば日本語の表現だけからそれらの意味を理解することはかなり難しいだろう。特にこの論文の数ヶ月後に公開された『存在と時間』の第二節「存在への問いの形式的構造」を読んだ者は、ここでの用語と三木のそれとの食い違いに悩んだかもしれない。すなわち、『存在と時間』では、ハイデッガーは「存在への問い」における「問いの構造」としてまず「問われていること」(*Gefragtes*) から始め、次にその問いを問うべく問い合わされているものとし

「問かけられるもの」(Befragtes)を、そして最後に問の到達点ともいうべき「問出されるもの」(Erfragtes)を挙げているからである。一九二三年の講義における「問の構造」では、Erfagtes はまだ登場せず、Befragtes も違った意味で用いられている。三木の用語は当然のことながらハイデッガーの講義に沿っており、しかもその説明はハイデッガーのそれを換骨奪胎しつつも、部分的にはかなり忠実である。たとえば、Befragtes の説明としてハイデッガーは「外的世界は存在するか」という具体的問いを取り上げ、「問われているもの」(das Befragte)を「外的世界」であるとしているが、三木は例となる問いを「歴史は客観性を有するか」と言い換えた上で、「問はれたもの」を「歴史」であるとしている。第二の契機としての「問はれたこと」(Gefragtes)や第三の契機としての「観点」に関しても、説明はほぼ同様にハイデッガーの説明に依拠しており、「問はれたもの」が「何物かとして問はれる」ことに着眼しつつ、この「何物かとして」の「何」、具体的には「客観的であること」が「問はれたこと」であり、「観点」は、「歴史がそれを目当てにして問はれるところのもの」すなわち「客観性」がそれであるとして⁽⁶⁾いる。

「問の観点」が問いにおいて「最も重要な契機」であるとしても、ほぼハイデッガーの説明に沿ったことである。しかし、よく見ればハイデッガーの三木の間に微妙な、見逃すことのできない違いが見出される。三木によると「問の観点」が重要なのは、「問はれたものは問はれたことに於て限定され、そして問はれたことは問の観点によつて限定されるのであるが故に、この二段の限定の過程に於て最後の限定根拠となるものはつねに問の観点である」からである⁽⁷⁾。このように、三木は三つの契機の限定関係から、一番基礎となる「問の観点」を軸に据えようとしている。しかしハイデッガーの説明には、こうした限定の根拠づけの視点は希薄である。ハイデッガーにとつてむしろ重要なのは、問いの観点がどのように形成されているかに従って、「問われているもの」(das Befragte)の「存在性格」が際立たされることであり、問いそのものの「直観的性格」が形成されることである。ここでハイデッガー

が見ているのは、観点の形成が人間的現存在の関心に基づくものとして歴史的に規定されており、伝統の支配下にあることである。

とはいえ三木も、問いの視点を導くものが「関心」であり、この関心によって限定された存在理解が歴史的であることを、十分承知している。関心が人間的生の根本規定であり、世界内存在としての人間がものや世界との交渉を通して見ることは単なる「見ること」ではなく、配慮的に「見廻る」(Umsicht) ことであり、この「見廻る」ことの各々の過程の中で「一定の存在領域が関心すべきものとして初めて顕はになる」ということをよく理解しているのである⁽⁸⁾。学問といえども「人間の一つの可能なる存在の仕方」であり、具体的な人間の「存在の仕方」であるとするハイデッガーの思想は、三木の思索をもっとも鼓舞する視点であった。「関心」そのものに本質的に頹落の傾向がひそむことも、三木は見逃していない。関心は「自己の存在の可能性を作り出しうる」ものであり、「ひとたびプログラムが出来上がる」ことによって、ある種の安らかさや確かさに到達するのだが、こうした安定の内にある「不安を本性とする関心は自己の独立性を維持することが出来ずして、却つてみづからの関心したものの中に没入する」にいたる⁽⁹⁾。こうした件は、ハイデッガーの講義の中で「関心の特徴的契機」が分析される箇所(第一二節)にかなり対応しており、三木の議論がハイデッガーの剽窃として疑われても仕方がないところである⁽¹⁰⁾。

以上のように、三木の「問の構造」は全面的にと行ってよいほどハイデッガーの講義に依拠しているが、落としどころはかなり別の所にある。それは、先に触れたように、講義全体の文脈から引き出して「問いの構造」だけを問題にしたことにもよるのだろう。三木の論文は、結局、問いの「観点」の重要性を指摘し、学問的問いの「運動性格」を強調するところで終わっている。たしかに三木は、「関心は関心することにして自己が設計したところのもの」に自ずから「引き寄せられ、引摺られる」という「関心に於ける繫縛の現象」に着目しているし、また「関心」がつねに一定の「怠慢」を含んでいて、それゆえに「如何なる関心も関心として何ものかを忽せにする」ことをハイデッガー

ーから学んではいる。しかしそれがフッサール批判に結びついた論点であること、後に形而上学の存在忘却の議論に繋がるものであることにはまったく配慮されていない。また三木は、ハイデッガーが「関心」の「反射」(Rück-schein)と名づけた現象、つまり「関心の視野に入ってくるものはすべてこの関心によって配慮されたところのものから規定される」という事態、後に『存在と時間』において現存在はその日常性において自己を世界から理解しているという現存在の頹落の根本動向(実存の非本来性)に繋がる事態を、ある程度きちんと捉えている。しかし、こうしたハイデッガーの現存在の解釈学の基本的視点を、学問的問いに含まれる閉鎖性の問題⁽¹¹⁾にすり替えることによって、フッサール批判からデカルトの伝統へ遡る「伝統の破壊」の意味については目を塞いでしまうのである⁽¹²⁾。三木はこの論文の最後の方で、アリストテレスのアポリアの方法的意義やアリストテレスの後継者としてのヘーゲルに言及することで、問いの動的な過程を強調し、「問の構造の分析」によって導かれた「物の熟知」と「取り扱いの確かさ」とを、人間が学者となるための条件として捉えるのみである⁽¹³⁾。

(三) 解釈学的現象学の基礎概念

これまでわれわれは論文「問の構造」を取り上げることで、三木のハイデッガー受容の一端を取り出そうとしてきたが、次に、論文「解釈学的現象学の基礎概念」を取り上げ、三木の受容のあり方をもう少し立ち入って検討してみよう。この論文もハイデッガーの『存在と時間』が公刊される直前に発表されているので、内容としては自らが聴講した二三年冬学期の講義『現象学的研究への導入』と二四年夏学期の講義『アリストテレス哲学の基本概念』(ハイデッガー全集第一八巻)に依拠しているはずである。事実、三木の叙述に対応するハイデッガーの講義の箇所を探してみると、先の論文と同様にハイデッガーの講義からかなり「引用」されている⁽¹⁴⁾。論文の第一節にある「現象」の

説明を見てみても、講義からの引用が多いことがよくわかる。三木は現象概念の説明をアリストテレスの *De anima* にもとづいてなすとのみ述べているが、実際に三木が依拠しているテキストはほとんどハイデッガーの講義で参照しているものである。たとえば、「ギリシア語の *phainomenon* が *phainesthai* という動詞から由来していること、そしてこの *phainesthai* が「自らを顕わにする、自己を現す」という意味をもつこと、あるいは、「視覚」が「生」すなわち「世界の中にあるといふ優越なる存在の仕方」の一つであるとされていることなどが印象的である。

三木の議論とハイデッガーの講義とがかなりずれてくるのは、第二節である。ここで三木は現象学の三つの基礎概念を取り上げ、順に説明を加えている。この三つの概念とはすなわち *Dasein*, *Sein*, *Existenz* であるが、ハイデッガーがこれらの概念を並べて叙述するところは、現象学の基礎概念としてではなく、三木が第四節で詳しく取り扱ういわゆる「解釈学的状況」(*hermeneutische Situation*) の契機となる *Vorhabe*, *Vorsicht*, *Vorgriff* (三木はこれらをそれぞれ先所有、先観取、先把握と訳している) を論じるところである¹⁵⁾。前後の文脈を見ると、ハイデッガーは、この箇所では *Dasein* という概念を明らかに世界内存在としての人間的「現存在」の意味で使っているが、三木はこれらの概念が置かれている文脈から切り離し、集会に列しているときに見られる演壇とか机という意味で理解している。三木によると、*Dasein* とは「現実的存在」であり、「現象の形態に於て」すなわち「自己みづからを示すもの」として「そこにあるもの」なのである¹⁶⁾。実際ハイデッガー自身もこの講義では *Dasein* をあいまいな仕方で使用しており、*Dasein* についての三木の理解が完全にまちがっているとは言えない事情があるのだが、この箇所では *Dasein* が *Sein* や *Existenz* と並べて論じられている以上、しかもハイデッガーがこの箇所以外にこの三つの概念を並べて論じているところがないのであるから、三木のこうした引用は暴力的であり、誤読としか言いようがない。ちなみに *Sein* は、ハイデッガーの講義の箇所では「先観取」*Vorsicht* と関連させて理解されており、現存在の存在として、現存在がそのようなものとして見られる先行的視点を意味している。それに対して三木は *Sein* を *Wie des*

Daseins として、物の存在の仕方、存在性として理解させようとしている。三木によると、たとえばわれわれが来会者として会場に入っていく場合、部屋を単なる人間として見るのではなく、「来会者の資格」において「会場」を見るのである。

ともあれ三木は、現象学の三つの基礎概念を人間存在のもっとも基本的あり方としてのロゴスに関連づけて理解しようとしている。それは第三の Existenz の取り上げ方を見ればよく分かる。ハイデッガーの講義の場合、Existenz（実存）は現存在の「本来的な存在可能性」を意味しているのであるが、三木はこれを「ロゴスに於ける存在」、「存在の概念性」として理解しようとしているのである⁷⁰。もともと、三木が述べるように、ロゴスが「人間のもっとも根本的な存在の仕方」であることを考慮すると、両者の Existenz の理解は接近してくるかに見えるかもしれない。ロゴスがものを顕わにする働きとして、単に私のものとしてではなく、伝達し分有する機能として、「われわれの共同に所有する一つの世界」を形成するものであることは、講義の中でハイデッガーが論じていることとあまり齟齬はない。しかし、ロゴスと「公共性」(Öffentlichkeit) との積極的な関係について述べる段となると、両者の違いははっきりとしてくる。三木が相互存在としての「根源的な社会性」の根拠としてのロゴスからさらに一歩進めて、「存在の〈そこにある〉といふ性格はそれが公共的となることによって完全に救はれることが出来る」とまで述べるようになる⁷¹、ハイデッガーは決して同意しないであろう。三木は人間の相互存在に基づく公共性を無批判に肯定し、存在の理解可能性をロゴスによる存在の公共性と同一視しているという印象を与える。一方、周知のごとく、ハイデッガーにとつての公共性は、いわゆる「世人」(das Man) の日常的世界の頹落したあり方を含むものであり、そのまま肯定できることではなく、むしろ実存の本来性に向けて転換すべきことなのである。ロゴスが、事柄をそれ自身を示すがままに顕わにする機能と同時に事柄を固定し隠蔽する機能を併せもつことは、三木も十分承知しているはずであるが、この「世人」の頹落の問題を主題的に取り上げて、事柄の根源的な理解可能性へ向けて現存在の事実性を

説明することを解釈学的現象学の課題とすることは決してなかった。

以上のことは、三木の論文の第三節、つまり、現象が仮象となり虚偽となる可能性を問題とする箇所でありはつきりしてくる。ここで三木はハイデッガーの講義に登場する概念である「消滅性 *Entgänglichkeit*」(つまりものの移りゆきやはかなさ)や「状況性 *Umständigkeit*」(つまりものがつねに「何かとして」あるという「として *als*」の連関が形成する我々のものとの出会いの地平)¹⁹⁾を取り上げて、現象が仮象の意味をもつゆえんを示そうとしている。また彼は、状況性が根本的にロゴスに基礎づけられていることを示すことによって、ものを何かとして偽証する可能性(虚偽性)がロゴスに含まれていることを明らかにしようとしている。しかし彼は、ハイデッガーのように、こうした問題を公共性と結びつけ、人間の相互存在に含まれる頹落の傾向や伝統の固着性の問題として説明しようとはしなかった。この節の最後の所で三木は、消滅性、状況性、虚偽性の概念が現象学の基礎概念となした *Dasein* (=存在)、*Sein* (=存在性)、*Existenz* (=概念性)と相応することを指摘し、これらの概念にあってロゴスが支配的になっているがゆえに、まさにこのロゴスの根源を突きとめるべく、「ロゴスを支配するところのものを存在に於て掴む」努力をすべきだと主張しているが、これだけでは解釈学的現象学の課題がいったいどこにあるのかはまだ不明であろう。三木もこれまでの議論の不十分さを十分意識しているらしく、第四節以降であらためて問題を設定し直すことになる²⁰⁾。

(四) 現存在の事実性と解釈学的状況

周知のごとく、『存在と時間』においてハイデッガーは世界内存在としての現存在の根本的あり方を「関心」に求めているが、それは三木が聴講した二つの講義でも変わらない。三木は第四節のはじめで、「世界に於ける人間の存

在は根源的に不安である」と述べ、この生の「不安的動性」のうちに生の活動全体が「関心 (Sorge) と名づけられ得る理由」があるとともに、すべての関心の形態の基礎に「彼の存在の確実性に対する関心がある」と述べているが、これもハイデッガーに依拠した主張である⁽²¹⁾。また三木は、ロゴスが我々の生においてもっとも根本的な位置を占める理由も同じく「不安」に求め、「存在を顕わにする」機能をもつロゴスが語りとして伝達や対話の働きとなると述べているが、これに類似した発言はハイデッガーにもある⁽²²⁾。

しかし、より重要なのは、不安と関心との連関の後で三木が取り上げる解釈学的現象学概念としての「先所有」、「先観取」、「先把握」である。これらの概念は、本来ハイデッガーの「解釈学的状況」の契機となるものであり、被解釈性（関心において物や事柄の意味が予め理解され解釈されていること）の先構造を分節するものである。三木もこれらの概念に含まれる「先」(Vor-)の意味をそれなりに理解していることは、「関心されたもの」(日常的交渉に於て我々に出会われるもの、配慮されるもの)の有意味性を構成する被解釈性と関連づけて説明しようとしていることから分かるが、ただし「先」の意味に含まれる隠蔽的支配の傾向に關してはかなり無頓着である。たとえば、「先所有」を「関心の交渉においてまさに所有するもの」、「先観取」を「見回りに干渉し、見回りの一歩一歩を指導」するところの「関心の目当て」、そして「先把握」を「自己の安定を確保」し、ものを「公共的」にし理解されうるものにするための「ロゴスによる存在の表現」と規定するだけでは不十分である⁽²³⁾。というのも、ハイデッガーが「先所有」「先観取」「先把握」という被解釈性の一連の契機によって示したかったことは、我々がすでにそこに投げ込まれ、その内で生い立っているところの既成の世界、既成のものの方、既成の概念によってのみ物との交渉が可能になるということのみならず、それらが同時に世界内の事物との交渉や理解を自明性の内に頹落させ、そういう仕方では既成のロゴスによる支配を貫徹するという「解釈学的状況」の二重性格であったからである。こうした「解釈学的状況」という重要な概念をハイデッガーが聴衆に理解させようとしていた意味で三木が理解していたかはきわ

めて疑問である。そもそも三木の論文に「解釈学的状況」の概念は現れない。一九二四年の夏学期の講義で問題となっている公共性における空話や世人の頹落の現象に三木の目がまったく向いていないことも、その証拠となる。『先所有』『先観取』『先把握』の概念を取り上げるべく三木が参照したのは、二三・二四年の冬学期の講義だけなのかもしれない。先に取り上げた *Dasein, Sein, Existenz* という概念もこの講義に現れるのみで、二四年夏学期の講義には登場しない。

もつとも、三木も現存在の関心の事実性、歴史的規定性に対してまったく盲目だったわけではない。「歴史的なる関心によって具体的に限定される存在はまたそれみづから歴史的である」²⁴⁾という言葉さえ見える。こうした事実性に規定された現象学が、フッサールの現象学のように、純粹意識へと還元されることによって捉えることが不可能であることもよく理解している。さらにまた、関心は「人間存在のもつとも根本的な存在の仕方」であるゆえに、「存在の解釈はその規定根拠であるところの関心そのものからなされねばならない」というような、後の「存在と時間」における実存論を思わせるような表現も見出される。不安を本質とする関心が自己の安定を獲得すべく公共性に到達するものの、「自己の存在を維持することが出来ず、彼自らは公共圏そのものの内に埋没してしまふ」という見方もハイデッガーから学んだことだ。しかし、三木はこの論文の最後の段になって、やはり「ロゴスを通じて、その公共圏を通じてのみ存在に接近することが出来る」ことを強調し、我々がその中で生きている公共圏としての「現代の意識」を解釈学的現象学の唯一の出発点とするのである²⁵⁾。言葉の上ではハイデッガーの思想をそれなりに理解していても、「事実性の解釈学」が西洋哲学の伝統の根源性を反復すべく「伝統の破壊」を目指していたことは、本論文に限ると、三木の視野の外に置かれたままであった²⁶⁾。

(五) 基礎経験と生の存在論

これまで三木の二つの論文を手がかりとしてハイデッガー受容のあり方を検討してきたが、論点が受講したハイデッガーの講義から三木が何を学んだかということに終始してきたため、彼がハイデッガーの密輸業者であるかのような印象を与えたかもしれない。三木の論文のスタイルが、ハイデッガーにほとんど言及せずにすべてあたかも自分の思想であるかのようなものとなっているだけに、三木に対するこうした疑念を隠すことができなかつたのだが、筆者の本来の意図はそこにはない。

筆者が何より伝えたいこと、それは、ハイデッガーから学んだこと、それに刺激を受けて自らも読書し考えたことを自分なりに展開し表現するという、三木の思索の逞しさやしなやかさである。最初の著作『パスカルに於ける人間の研究』を読むとその感を深くする。ここで三木はパスカルの『パンセ』を「生の存在論」として取り扱い、「概念の与へられてゐるところではその基礎経験を、基礎経験の与えられてゐるところではその概念を明らかに」しようとするのである²⁰。三木はパリに移った後、ふとパスカルを手にして『パンセ』について考えているうちに、「ハイデッゲル教授から習つた学問が活きてくるように感じた」そうだが、この著作において、世界内存在としての人間の有限性や「死」への「不安」や「恐れ」などの状態性²¹、「関心」を軸とした「現実的存在」(現存在 *Dasein*)の動性などのハイデッガーの思想を駆使しながら、パスカルを読み解いていくことになる²²。パスカルのいう「生の自己逃避」としての「慰戯」を生の動性としての「世界への墮落」と結びつけ、ハイデッガーのいう現存在の「事物世界への類落」への傾向から解釈したり、パスカルのいう「誤謬と虚偽との主人」としての「想像」に関して、これを「我々が物をその在るが儘の態に於て見ることを妨げる能力」となし、想像によつて導かれた「誤謬」や「虚偽」を

「物が蔽われてある態」にして「特殊なる存在の仕方」と規定したりするところなど、パスカルの魅力ある人間観察をハイデッガーの現存在の存在論的な概念と結びつける手法は、みごとというほかはない⁹⁰。三木によると、生はそれ自身のうちに「地盤喪失に対する傾向」を含んでいるのだが、「自己の地盤を確かめこれを自覚するため」に、生の世界の熟知性や自明性の覆いを剥ぎ取り、生を震撼させ覚醒させることにこそ、哲学の必要性と課題がある。「人間の存在の事実のうちに深く根を張つてゐない限り、哲学と雖も自己逃避の慰戯に過ぎない」のであり、「議論を議論せず」に、人間存在の基礎経験に帰りつつ自らの地盤を獲得することこそ、「哲学に対する現実の要求」なのである。こうした哲学の姿勢は、もちろんハイデッガーのそれと波長を合わせたところであるが、パスカル読解と重ね合わせることで、単なるエピソードの域にとどまらない活きた言葉の力を感じさせるものとなっている。

ハイデッガー受容の活きた例証として、最後に、有名なパスカルの「賭」の思想の三木による解釈に触れておきたい。三木はまず、ハイデッガーに従つて、人間存在の動性を規定している関心の構造に触れた後、この生の動性の終末としての「死」への「不安」を軸に、「賭」の思想の構造と意義を説き明かそうとしている。三木によると、「不安」は一般に我々を我々自身の存在に接近させる機能をもつものであるが、とりわけ「死への存在」において我々は「絶対的な極限」に押しつけられる。生は、ともすればそこから逃避しようとするのだが、「死」に直面して、「退引ならず自己に面接」せしめられる。「死の不安」を通して我々が自覚する生の事実、それは生の無意味さである。生の意味は「この生そのもののうちに存在しない」⁹¹。ここから我々は確実なるものとしての神を求めることになる。この神が存在するか、それとも存在しないかという問題こそ、パスカルの有名な「賭の思想」の主題である。

パスカルの「賭」の思想は、一見奇妙な構造をもっている。ふつう賭は、たとえば硬貨の表が出るか裏が出るか分からないような時に成立する。しかもこの賭に乗るか乗らないかは我々の自由である。しかし、パスカルによると、神が存在するかしないかという賭に関しては、我々は自由ではなく、まさにこの賭をしなければならないのである。

「君はすでに船出をしている」とパスカルは言う。なぜであろうか。理性によつては、神が存在するか存在しないかという選択肢のうち、どちらが正しいと確認できない以上、理論的には賭けねばならない必然性はないはずである。神の存在に関して、純粹に中立な態度を採るのを我々に許さないものとはいったい何であろうか。

三木によると、我々の存在には基本的に自愛が潜んでいる。この自愛の満足に生きている限り、そもそもこうした賭には縁がない。しかし、「自愛の性質」には自己の真のあり方を覆い隠す傾向がある以上、この自愛に支配されて自己の悲惨と欠陥に目をつぶっている我々は、むしろ神が存在しない方に賭けてしまっているという方が正確である。しかし、我々は、こうした自愛の性質に固着したままではいられない。我々の生には、自愛に基づいた虚偽の中立、あるいは神と永遠の生に対する拒否を不可能にするものがある。それこそが、「我々の存在の反省に必然的に伴うところの不安」、「死への不安」であり、これが賭に十分な理由を与えるのである。

パスカルの賭の思想は、一見数学的計算の上に構成されているかにみえる。すなわち、神が存在するという方は無限の生を得るのに対して、神の非存在の上にこの世の幸福を得ようとする者は、せいぜい有限な幸福の量しか得られない。それゆえに、神が存在する方に賭けるべきだという議論である。しかし三木によると、賭のこうした理論的形式的处理は、賭の本来の思想を見失わせるものである。我々はむしろ理論的功利的な計算の見かけの背後に、生の「宗教的不安」ともいうべき存在的不安を見なければならぬ。「死の不安」というこうした「基礎経験」こそ、パスカルにとって「賭が意味を有し得るところの地盤」⁸²であり、自愛の執着を打ち破り、信仰へと導くものであった。

パスカルが三木を惹きつけてやまないのは、彼のいわゆる「繊細の心」である。パスカルは、人間の生について語るに際して、賭け事や狩りや恋愛など「日々眼前に行はれる平凡なる現象」をとりあげ、それを分析し解釈することによつて、「最も具体的な人生の相を理解しよう」としている⁸³。哲学もまた生の現れであり、生の一つの可能性

なのであるから、人間存在の動性に潜む不安と矛盾に充ちた自己をそのありのままの姿で解明してこそ、人間存在の実相に近づくことができる。哲学はこうした生の実相に基づき、生そのものの関心に即することによってはじめてその真の地盤を獲得するのである。哲学は自己と世界についてのロゴスの自覚であり、その意味で哲学的思索の核心は概念の努力にあると言ってよい。この概念の努力は生の基礎経験（根本経験）をとおしてはじめてその真の概念性格を獲得する。逆に、基礎経験はこの概念の努力を通してはじめて生の真の自覚にもたらされる。こうした基礎経験と概念性の相互関係こそ、若き三木がマルブルクでハイデッガーから学んだことなのである。その後の三木は、こうした基礎経験の上で成立する現実の歴史的世界をパトスとロゴスの絡み合いとして追求すべく、思索の道を遍歴することになる。

注

- (1) 当時、田辺はパリに滞在しており、三木は田辺にハイデッガーから託された挨拶を伝えている。
- (2) 三木全集（岩波書店）第一巻四二五頁。今後全集からの引用は（1425）のように記す。
- (3) 一九二四年五月四日森五郎宛の手紙（19-265）
- (4) 例えば、赤松常弘著『三木清』（一九九四年、ミネルヴァ書房）六三頁以下参照。
- (5) Heidegger, GA. Bd.17, S.42.
- (6) 三木 3-162 参照。
- (7) 同 3-163。
- (8) 同 3-173。
- (9) 同 3-175。
- (10) 一九二五年パリから森五郎宛の手紙の中に「マルブルクの友人（レーヴィットであると推定される）がハイデッガーのプラトンの講義の筆記のタイプライター刷りを送ってくれたので、閑閑に勉強してをる」という記述が見られる。三木が聴講していた一九二三年／二四年冬学期と二四年夏学期の講義についても講義の筆記のタイプライター刷りを手に入れていた可

能性がある。そうだとすると帰国後にそれらを参照しつつ論文を作成することはかなり容易である。田辺が二四年に「現象学の新しい転向」を発表してハイデッガーを紹介したときには、ハイデッガーの二三年夏学期の講義についての自らのノートを参照しつつ論文を書いたことを明記していることを考えると、三木がハイデッガーから学んだことに触れずに多くの引用をしたことは、当時はこうした剽窃にそれほど敏感ではなかったとはいえ、知的誠実さに欠けると言える。

つまり、いかなる問いの観点も一面的であり、物の他の方面を隠さざるをえないこと、観点を固定することによって問いの本来の動性が妨げられること。

フッサールの現象学とデカルトとの関係について三木が十分理解していたことは、一九二八年に発表された「現代思潮」におけるフッサールについての叙述から明瞭である(4291以下参照)。三木がデカルトの方法的懐疑とフッサールの還元とが同一の意味を有するとしたこと、そしてその根底に「認識された認識に関する関心」を認めたことも、彼がハイデッガーの一九二三年冬学期の講義をよく聴いていたことを証している。

同 3-184 参照。

ただし、ハイデッガーの現象学を「解釈学的現象学」(hermeneutische Phänomenologie)と規定しているところには多少の疑問が残る。三木が聴講していたハイデッガーの二つの講義には「解釈学的現象学」という概念は登場しないからである。事柄としてはハイデッガーの新しい現象学が解釈学的であることにまちがいはないのであるが、講義録を見るかぎり、この名称は登場しない。三木も参照していたと思われる田辺の論文「現象学に於ける新しい転向」(1924)では、フッサールの構成的現象学に対してハイデッガーの現象学が「解釈的現象学」と特徴づけられているが、三木はそれに倣ったのかもしれない。ちなみに、ハイデッガーの他の講義録を調べてみても、「解釈学的現象学」という名称は見当たらない。「現象学は解釈学である」という主張は、「事実性の解釈学」の構想以降ずっとハイデッガーのもののだが、奇妙なことに、いわゆるナトルプ報告(1922)など「現象学的解釈学」(phänomenologische Hermeneutik)という言葉は見られても、講義録ではその逆は見つからないのである。もちろん、ハイデッガーが口頭で当時の聴講者に「解釈学的現象学」について触れていた可能性は排除できない。

Heidegger, GA. Bd.17, S.110 参照。

三木 3-192。

同 3-194。

- (18) 同 3-197。
 (19) 三木はこの語を *Umständlichkeit* と書き間違えている。3-203 参照。
 (20) こうした事態は、第四節の冒頭の三木のことば「私は新たに出発しよう、私は生そのものの考察から出発しよう。」によくあらわれている。
 (21) Heidegger, GA-17, S.288 参照。
 (22) 同 GA-18, S.261 参照。ハッデハイデッガーは、「日常性において相互に語り合うことを勘案すると、恐れが語りへと導く情態性であることが示される。」とか、「我々は不気味な思いをするとき、語り始める。」と述べている。
 (23) 三木 3-213 ff. 参照。
 (24) 同 3-217。
 (25) 同 3-219 f. 参照。
 (26) 一九二四年五月一四日のマールブルクから森五郎宛の手紙の中で、「一般に *Interpretation* の目的は概念を生んだ *Grunder-fahrung* を明らかにすること」にあり、「私達は概念を破壊してこの *Grunderfahrung* を掴まねばならぬ」と書いている」とからすると (19-269)、「三木は「存在の歴史性」を彼なりに捉え、ハイデッガーのいう「伝統の解体」の問題をよく理解しているように思われる。しかし「解釈学的現象学」について自らの考えを主張しようとするときには、なぜかハイデッガーのこの主要な関心事は三木の議論の中に登場しない。やはりハイデッガーの考える「存在の歴史性」と三木の歴史への関心には相当のずれや違いがあるといわざるをえない。
 (27) 同 1-4 f. 参照。
 (28) 三木はハイデッガーの概念「情態性」 *Befindlichkeit* を「状態性」と訳している。
 (29) 死や時間性の問題は、三木の聴講したハイデッガーの講義ではまだほとんど取り扱われていない。しかし、ハイデッガーやレーヴィットとのプライベートな対話のなかで話題となっていたはずであるし、また、三木がパリに発つ直前に行われたハイデッガーの講演「時間の概念」(一九二四年七月)を聴いていた可能性があることを勘案すると、三木が死や時間性の問題に関心を向けていても決して不思議ではない。
 (30) 同 1-23 ff. 参照。
 (31) 同 1-58。

(33) (32)
同 1-67。
同 1-139 参照。

——文学部教授——

ハイデッガーと若き三木清

二二